

VOLVER A CONTAR LA HISTORIA: ARANZUEQUE Y GABILONDO SOBRE LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA METAFÍSICA DE DESCARTES

Natanael F. Pacheco Cornejo

Universidad de las Islas Baleares

RESUMEN: El presente artículo tiene por objeto la revisión de ciertas tesis de inspiración heideggeriana, defendidas por A. Gabilondo y G. Aranzueque (2015), respecto al *Cogito* y a la noción de pensamiento en la filosofía de Descartes. Para ello efectuamos una revisión de la lectura *filosófica* que realizó M. Heidegger de la metafísica cartesiana, así como de las tesis mencionadas, a partir de una perspectiva *histórica y contextual* del proyecto filosófico cartesiano. Ello nos permitirá revisar tres tesis atribuidas a Descartes: la consideración de «*Cogito ergo sum*» como proposición fundante de su metafísica, la identificación entre pensamiento y representación y la supuesta identidad entre pensamiento y comportamiento.

PALABRAS CLAVE: Descartes, Heidegger, metafísica, pensamiento, postidealismo.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to review some Heideggerian-inspired theses, defended by A. Gabilondo and G. Aranzueque (2015), regarding *Cogito* and the notion of thought in Descartes' philosophy. For this purpose, we review the *philosophical* interpretation by Martin Heidegger of Cartesian metaphysics and the Heideggerian theses of these authors from a *historical and contextual* point of view of the Cartesian philosophical project. As a result, we review three treatises attributed to Descartes: «*Cogito ergo sum*» as the fundamental outline of Descartes' metaphysics, the identification between thought and representation, and the supposed identity between thought and conduct.

KEY WORDS: Descartes, Heidegger, metaphysics, thought, post idealism.

Las múltiples lecturas de los hitos de la metafísica occidental realizadas por Martin Heidegger conforman, no sólo una de las interpretaciones globales de la historia de la filosofía más influyentes de todos los tiempos, sino también una poderosa herramienta de análisis que todavía permanece vigente dentro del panorama filosófico contemporáneo. De entre todas estas lecturas, aquella dedicada a Descartes ocupa un lugar especial, no tanto por su extensión o profundidad (menor en comparación con otros autores),¹ sino por el lugar que le atribuye dentro de la historia de la metafísica: para Heidegger, Descartes sienta las bases de una nueva época caracterizada por la irrupción de la subjetividad y de la técnica, época de la cual somos herederos directos. De ahí que cualquier interpretación de la historia de la metafísica que se inspire en las realizadas por Heidegger otorgue una importancia primordial a la filosofía de Descartes, entendiéndola como el origen de muchos de los problemas que nos conducen hasta la postmodernidad.²

Este es precisamente el caso de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque, quienes dedican un capítulo de su nuevo libro³ al examen de la filosofía del autor francés, considerado como el iniciador de la época moderna y a partir de cuyo pensamiento se pretende identificar «el fundamento de la forma de la esencia» de su tiempo (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 182.). El presente trabajo nace de la intención de aprovechar la oportunidad que nos brindan Gabilondo y Aranzueque de revisar la interpretación heideggeriana y postidealista de la filosofía cartesiana. Nuestro objetivo no será cuestionar la interpretación heideggeriana que hacen los autores de la modernidad como época ni como «signo del pensar occidental», sino más bien revisar ciertas tesis sobre la filosofía de Descartes que se derivan de esta interpretación. Partimos de la idea de que una lectura filosófica y globalizadora como la heideggeriana puede mostrarnos el influjo de un pensador y su filosofía sobre su propia época pero tiende a desatender o infravalorar el influjo de su contexto sobre su filosofía. Esto conduce en ocasiones a descuidar las motivaciones particulares del filósofo e incluso a atribuirle el apoyo a tesis que parecen entrar en conflicto con tales motivaciones. Por esta razón revisaremos la perspectiva filosófica heideggeriana de la que parten Gabilondo y Aranzueque, y tres tesis que, derivadas de aquella, son atribuidas a Descartes a partir de una perspectiva histórica y contextual de su filosofía. El itinerario a seguir será el siguiente: en primer

¹ Heidegger no dedicó una obra monográfica al pensamiento de Descartes como sí hizo con otros autores modernos como Kant (*Kant y el problema de la metafísica*, 1929), Hegel (*Hegel*, 1942) o Nietzsche (*Nietzsche*, 1961), sin embargo, sus reflexiones en torno a Descartes aparecen de manera recurrente en diversos trabajos.

² Cf. LYOTARD, J.-F. (2006), *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra.

³ Concretamente, el capítulo 8 de *Ser de Palabra. El lenguaje de la metafísica*, (Madrid: Gredos, 2015, 523 pp.), obra estructurada en quince capítulos que van desde la metafísica de los presocráticos hasta la metafísica contemporánea, y que aborda el problema de la relación entre las palabras y las cosas bajo la inspiración de algunos de los hitos de la tradición fenomenológica contemporánea, principalmente Martin Heidegger. Su tesis nuclear es la relación esencial entre ser y lenguaje y su propuesta es examinar «no sólo las distintas nociones propuestas en los textos de nuestra tradición para designar lo que se da, sino los modos de caracterizar tanto el ser del decir mismo como el propio decir del ser» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 12.). Así, el libro no se limita a presentar el recorrido histórico de un problema filosófico concreto, sino que, a partir de una *interpretación filosófica* de la historia de la filosofía, la cual toma este problema como cuestión fundamental y fundante de los sistemas metafísicos de occidente, lleva a cabo un «diálogo» con la tradición, motivado por «el deseo de reinterpretar el lenguaje de la metafísica» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 12.) cuyo fin último es contribuir a la autocomprensión de nuestra propia época.

lugar, presentaremos las líneas generales de la interpretación que hace Heidegger de Descartes, posteriormente presentaremos las tesis que Gabilondo y Aranzueque atribuyen a Descartes a partir de dicha interpretación, luego expondremos nuestra visión de la filosofía cartesiana como respuesta a su contexto, y, finalmente, evaluaremos críticamente las tesis de Gabilondo y Aranzueque a partir de dicha visión.

I. La lectura heideggeriana de la filosofía de Descartes⁴

Como ya hemos dicho, Gabilondo y Aranzueque basan su interpretación de la filosofía de Descartes en la lectura que Heidegger hizo de él, la cual se articula en diversos trabajos como *Sein und Zeit* (1927), *Die Zeit des Weltbildes* o *Nietzsche* (1961).⁵ Así, para comprender el origen y el alcance de sus tesis, conviene tener presente las líneas generales de esta interpretación, la cual puede dividirse en dos grandes etapas.

La primera se encuadra dentro de su proyecto de «destrucción» de la ontología occidental desarrollado en *Ser y Tiempo*, el cual consiste en el replanteamiento de la historia de la metafísica a la luz de la pregunta por el sentido del ser. Para Heidegger, esta pregunta se encuentra históricamente determinada por lo que debe revelarse la historicidad a la que pertenece. Por esta razón, se propone llevar a cabo una vuelta rememorativa a los orígenes con vistas a una «apropiación positiva del pasado», mediante la cual se logre una iluminación del presente. En la medida en que la pregunta heideggeriana se interroga por el sentido del ser, es decir, no simplemente por *qué es* el ente sino por *cómo aparece* o *cómo se muestra* en cuanto tal conforme al *modo temporal de su aparición*, está en condiciones de llevar a cabo un cuestionamiento radical de la historia de la ontología en función del modo mismo del aparecer del ser.

El lugar de la filosofía de Descartes en el itinerario histórico que Heidegger tiene en mente es muy preciso: Descartes es un punto crucial de recepción y de inflexión entre la Edad Media y la Edad Moderna. Por un lado, aplicaría sin cuestionar las categorías ontológicas medievales a su nuevo punto de partida en el *ego cogito*, interpretándolo a la luz de la metafísica griega de la *ousia* o sustancia; pero, por otro lado, modificaría decisivamente lo transmitido haciendo emerger la categoría fundante de sujeto, llevando a cabo el viraje moderno de la sustancialidad del ser a la subjetividad. Heidegger observa que en Descartes tiene que estar latente una de las más importantes «ocultaciones» de la originaria pregunta ontológica por el sentido del ser, y con ello, el olvido más radical y extremo de la «diferencia ontológica» en una cultura antropológico/humanista dominada por la técnica.

La crítica al humanismo, vinculada al fenómeno de la consumación de la metafísica occidental en la técnica moderna, es el trasfondo de la lectura de Descartes que hace Heidegger en su segunda etapa. En su curso «El nihilismo europeo», Heidegger constata

⁴ Esta primera sección está basada en la exposición realizada en un trabajo previo: PACHECO CORNEJO, N. F. (2012), «La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes», *Factórum*, n. 9, pp. 34-42.

⁵ *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003; «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995; «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*, traducción de Juan Luís Vermal, Destino, Barcelona, 2000.

que el descubrimiento de la esencia de la metafísica sólo es posible en cuanto la metafísica llega a su conclusión, y esto ocurre en el pensamiento de Nietzsche. Heidegger observa que, pese a su expresa voluntad de desmarcarse de la tradición filosófica, la metafísica de la voluntad de Nietzsche habría sido su último gran exponente. Y es que, al haber concebido el ser del ente como «voluntad de poder» (la cual Heidegger entiende como «voluntad de voluntad»), Nietzsche habría hecho manifiesta la completa falta de fundación que caracteriza al ser de la modernidad, proceso que arranca precisamente en la metafísica de Descartes: la reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto no fue otra cosa que la reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo, y ella tiene el carácter de una toma de posesión; así, la reducción del ser a la representación cierta del *ego cogito* es, a la postre, la reducción del ser a la *voluntad* del sujeto. En esta «segunda» lectura, Heidegger profundiza en las profundas implicaciones históricas de la filosofía cartesiana y, especialmente, en su gran aportación: la transformación del hombre en sujeto, en *subjectum* o fundamento sobre el que se funda el ser de lo ente y la verdad. Se trata de una lectura que comparte los rasgos «destructivos» de la primera pero ya no tanto desde la perspectiva de la pregunta por el sentido del ser y del *Dasein*, sino desde la perspectiva de la «historia del ser».

II. Tesis heideggerianas

Gabilondo y Aranzueque comparten en buena medida esta interpretación heideggeriana de Descartes y de su época, a partir de la cual llevan a cabo una serie de tesis sobre la filosofía del autor francés que son, como poco, controvertidas a la luz de las investigaciones actuales dedicadas a su pensamiento y su contexto. A continuación pasamos a presentar las que nos parecen más relevantes.

En primer lugar, Gabilondo y Aranzueque sostienen que «*cogito ergo sum*» es la proposición nuclear de toda la filosofía de Descartes, además de ser aquella en la que «se funda toda ‘verdad’» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 183.) y la que consolida la visión del hombre como *subiectum*, como «el fundamento subyacente a toda representación del ente y de su verdad, el garante de cuanto pueda tener constancia y consistencia» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 197.). Esta tesis va más allá de la tesis «débil» de que el *cogito* es el punto de partida de la filosofía cartesiana, y parece comprometerse con la tesis «fuerte» de que ella es su fundamento lógico, de cuya certeza emanan la certeza del resto de proposiciones del sistema cartesiano.

En segundo lugar, Gabilondo y Aranzueque señalan que *Cogitare* no es solamente pensar, sino un *percipere*, entendido como un «tomar posesión de algo, un disponerlo ante sí, como ocurre en el hecho de ‘representar’, en el hecho de representárselo» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 183). La cuestión crucial de esta lectura es que parece identificar pensamiento y representación, es decir, parecen sostener que hay una coincidencia entre pensar un objeto y presentárselo «visualmente» ante el ojo de la mente: representar un objeto sería, en último término, «hacerlo visible» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 184).

En tercer lugar, los autores identifican claramente una equivalencia entre pensamiento y comportamiento en Descartes. Basándose en la definición cartesiana de pensamiento, dónde el filósofo afirma que «no sólo entender, querer, imaginar, sino

también sentir es considerado lo mismo que pensar» (AT VIII-1, p. 7),⁶ Gabilondo y Aranzueque afirman que para Descartes «todos los modos de comportamiento son *cogitationes*, es decir, se prueban en su ejecución», de manera que «ello impide reducir el *cogitare* a mera actividad ‘mental’» (Gabilondo y Aranzueque, 2015, p. 185).

III. El proyecto filosófico de Descartes en su contexto

Para llevar a cabo nuestra revisión de las tesis anteriores, es menester realizar dos tareas previas. La primera de ellas es cambiar el enfoque interpretativo: en lugar de adoptar una interpretación *filosófica* de la historia de la filosofía, adoptamos una interpretación *histórica* de la historia filosofía, lo cual equivale en el caso de Descartes a dejar de considerarlo como el configurador (del pensamiento) de una época y pasar a considerarlo como un pensador *situado en su época*. Procedemos de esta manera partiendo de la idea de que podemos comprender mejor aspectos concretos de su filosofía si la consideramos como una particular respuesta a determinadas posiciones filosóficas de su contexto. Aunque diversas, las dos más importantes para el conjunto de su proyecto filosófico fueron el aristotelismo escolástico y el escepticismo.

En el siglo XVI asistimos a lo que historiográficamente se ha denominado como «el nacimiento de la ciencia moderna», un momento histórico caracterizado por el esfuerzo de un grupo de pensadores (Mersenne, Gassendi, Hobbes, Galileo, el propio Descartes...) de denunciar las carencias de la ciencia aristotélica (dominadora del panorama intelectual de occidente durante siglos), así como de ofrecer una nueva visión científica del mundo de carácter materialista, mecanicista y matemático. Frente a la visión esencialista y organicista del aristotelismo de los «antiguos»,⁷ los filósofos naturales «modernos» proponen una visión del mundo según la cual todos los fenómenos naturales pueden ser explicados exclusivamente en términos de materia y movimiento.⁸ Frente a la física aristotélica, la física mecanicista prescinde del concepto de forma a la hora de explicar la materia y critica el concepto de forma substancial, lo cual lleva a excluir definitivamente las causas finales de las explicaciones naturales e incluso a separar definitivamente el ámbito explicativo del alma del ámbito explicativo del cuerpo.⁹

⁶ A partir de ahora, las citas de Descartes se harán a partir de la edición canónica de sus obras: ADAM, CH. & TANNERY, P. (eds.) (1905): *Oeuvres de Descartes*. 11 vols., Paris: Vrin-CNRS, (1964-1974). Las citas se realizarán indicando las iniciales AT, el número de volumen de la edición en números romanos y la página.

⁷ El núcleo ideológico de la física aristotélica escolástica a la que se oponen estos filósofos puede resumirse en los siguientes términos: el mundo está formado por sustancias individuales que poseen materia y forma; la materia está constituida por cuatro elementos básicos (agua, tierra, fuego y aire) cuya configuración particular da lugar a las propiedades accidentales de la sustancia, mientras que las «formas substanciales» (que siempre existen en conjunción con la materia) son aquello que le aporta a las sustancias sus propiedades esenciales. El concepto de «forma substancial» es crucial dentro de la física aristotélica en tanto que implica relaciones causales necesarias así como causas finales intrínsecas a los objetos del mundo material. Cf. OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁸ La materia es la única entidad relevante a la hora de explicar los fenómenos, y la causalidad es reinterpretada en términos de impacto de partículas materiales (por lo que se niega la acción a distancia y el papel causal de formas substanciales). Cf. OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁹ Cf. JAUME, A. (2012): «De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos. Una reflexión en torno a los proyectos epistemológicos de Aristóteles y Descartes y sus consecuencias», *Angelicum*, vol. 89, n. 2, pp. 477-492.

La física cartesiana en particular se basa en un concepto de materia cuya propiedad esencial es la extensión tridimensional, de manera que, en la medida en que existe coincidencia entre materia y espacio, la física puede ser reducida a geometría (AT VIII-1, 46-47). Esto tiene importantes consecuencias para la fisiología: no existe una distinción intrínseca entre la materia «orgánica» y la materia inerte (la naturaleza de ambas es explicable en términos puramente mecánicos) y las funciones vegetativas y sensitivas de los organismos vivos ya no son referidas al alma sino exclusivamente al cuerpo. Esto implica una redefinición profunda de las llamadas «cualidades secundarias» o «accidentales» de los objetos: ya no se entienden como propiedades de los objetos mismos, sino como cualidades «subjetivas», esto es, como figuras cerebrales (estrictamente corporales) que se producen en los casos de percepción de los objetos (explicables a su vez en términos exclusivamente corporales sin remitir a factores anímicos). Todas estas tesis son, en mayor o menor medida, compartidas por la mayoría de filósofos mecanicistas, pero lo que diferencia la física cartesiana de las demás es su fundamentación metafísica (AT III, 297-298.), según la cual Dios es la causa de la existencia de la realidad, así como la primera causa del movimiento en el mundo (AT VIII-1, 53-53; AT IV, 328.).

La voluntad cartesiana de fundamentación metafísica de la física puede explicarse como reacción a una posición filosófica distinta al aristotelismo: el escepticismo. Tras la *editio princeps* de las obras filosóficas de Cicerón en 1471 (incluyendo *Sobre el escepticismo académico*),¹⁰ nuestra mejor fuente en lo que se refiere a las diversas variedades del escepticismo Académico), y tras la traducción latina de las *Líneas maestras del pirronismo*¹¹ de Sexto Empírico, publicada en 1562, el escepticismo radical se transformó en un arma extremadamente poderosa para todos aquellos que pretendían desacreditar la razón natural en nombre de la religión, la fe y una confianza absoluta en la Escritura.¹² Descartes, consciente de las formidables dificultades que la posición escéptica representaba para el proyecto de la nueva ciencia, no sólo enfrentó frontalmente el reto planteado, sino que se valió de las estrategias que le son propias para mostrar que el escepticismo es, en realidad, un callejón sin salida. Ésta es una de las principales motivaciones de la obra nuclear de la filosofía cartesiana, las *Meditaciones*: mostrar cómo un uso más riguroso de la razón (uso que, al igual que en el caso del escéptico, no presupone su fiabilidad) no lleva a la conclusión de que la razón no es confiable, sino que conduce más bien al resultado de su fiabilidad (Gómez, 2010, 130). ¿De qué manera? Siguiendo el «método» que ha venido a llamarse «método de la duda», Descartes pretende hallar la garantía de la corrección de nuestras facultades naturales, la existencia de Dios: si la razón es capaz de demostrar la existencia de Dios, los escenarios contruidos por el escéptico (irreconciliables con este hecho pues un Dios benevolente excluye la posibilidad del genio maligno) acabarían revelándose como imposibilidades

¹⁰ Cf. C. BRITTAIN, (ed.), 2006, *Cicero. On Academic Scepticism*, Indianapolis /Cambridge: Hackett Publishing Company.

¹¹ Cf. J. ANNAS, J. BARNES, (eds.), 2000, *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

¹² Los escritos de Pedro de Valencia, Francisco Sánchez, Michel de Montaigne y Pierre Charron son ejemplos claros de esta tendencia.

lógicas. Este resultado de la razón garantizaría la ontología cartesiana en la medida en que fuera el resultado de percepciones claras y distintas de la razón.

La ontología cartesiana derivada de las *Meditaciones* puede resumirse en los siguientes términos. Para Descartes, las únicas entidades efectivamente reales son las sustancias (AT VII, 161), las cuales sólo pueden ser conocidas por las diversas propiedades o modos que las determinan. Existe una sustancia eterna e infinita que subsiste por sí misma, Dios, y existen dos tipos de sustancias finitas creadas por y dependientes de aquella: la sustancia pensante (*res cogitans*) y la sustancia corporal (*res extensa*), las cuales son *realmente* distintas entre sí (AT VII, 78). Cada una de estas sustancias posee una cualidad esencial que acompaña a todas sus determinaciones particulares: en el caso de la mente, el pensamiento entendido como consciencia, en el caso del cuerpo, la extensión tridimensional. Así, todas las determinaciones de la mente (ideas, juicios, voliciones...) son *modos* del pensamiento, y todas las propiedades de los cuerpos (magnitudes, formas, movimientos...) son *modos* de la extensión. Los modos son determinaciones o actualizaciones de la esencia de cada sustancia, lo cual implica que ellos no son realmente distintos de las sustancias, sino que son semi-distintos,¹³ es decir, la sustancia puede subsistir sin ellos, pero ellos no pueden subsistir sin la sustancia a la que se inhiere. Finalmente, el ser humano constituye una unión compuesta de sustancia pensante y de sustancia extensa, si bien él mismo, en tanto que compuesto, no es una sustancia y por ello no posee modos particulares. Así, todos aquellos modos que habitualmente consideramos como propios del ser humano (sensaciones, apetitos, pasiones...) deben ser atribuidos, bien a la mente o bien al cuerpo pero nunca a la unión como tal.

IV. Revisión de las tesis heideggerianas

Una vez establecido nuestro marco interpretativo, pasamos a evaluar críticamente las tesis heideggerianas de Gabilondo y Aranzueque.

1. «*Cogito ergo sum*» no es la proposición fundante de la filosofía de Descartes.

Un análisis concienzudo de las *Meditaciones* nos muestra que «*Cogito ergo sum*» es el punto de partida de la filosofía cartesiana pero no es de ninguna manera la proposición fundante de su metafísica, ni mucho menos aquella en la que «se funda toda verdad». La certeza del *Cogito* es, en el momento de su aparición (AT VII, 28), una proposición de la que se tiene certeza subjetiva y cuya posibilidad de ser falsa no es concebible; ahora bien, pese a ello, esta proposición no excluye definitivamente la hipótesis del Dios engañador: si somos escépticos, podemos reconocer que el *Cogito* es una evidencia racional, pero al mismo tiempo podemos plantear la duda de que Dios me engañe hasta en mis evidencias racionales. Aunque la posibilidad nos parezca remota o extravagante, el hecho de no poder excluir completamente su posibilidad constituye una genuina duda

¹³ Cf. RUBIN, R. (2008), *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations*, Stanford, Stanford University Press, pp. 62-64.

que deja en suspenso la validación de nuestra racionalidad. Esta validación viene dada por una proposición que el *Cogito* encuentra pero que no depende lógicamente ni ontológicamente de él: «Dios existe» (AT VII, 51). En efecto, la existencia de un Dios perfecto y benevolente excluye por principio el escenario escéptico del Dios engañador, la única razón para dudar de la verdad de nuestras evidencias racionales. Así, la verdad de la proposición «*Cogito ergo sum*» no viene dada por su certeza sino por la validación de nuestra racionalidad proporcionada por la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Ciertamente, la evidencia del *Cogito* es el primer paso firme en el itinerario del proyecto de autovalidación de la razón que alcanza su cúspide en la demostración de la existencia de Dios, paso previo que hace posible tener conocimiento de dicha demostración; sin embargo, la prioridad del *Cogito* es meramente «cronológica» y no «lógica», pues su verdad se fundamenta en una verdad previa. En sentido estricto, el principio de la filosofía de Descartes es Dios, no el *Cogito*.

2. Pensamiento no equivale a representación en la filosofía de Descartes

Hemos visto que los autores vinculan pensamiento y representación en Descartes, y que entienden «representación» como una presentación «visual» del objeto pensado. Ahora bien, un examen atento de las definiciones cartesianas de pensamiento e idea, así como de su fisiología, nos conduce a cuestionar dicha identificación. Descartes define el pensamiento como «todo lo que está de tal manera en nosotros que tenemos consciencia de ello de manera inmediata», y de la idea afirma que se trata de «la forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata somos conscientes de esos pensamientos» (AT VII, 160). De esta última definición se colige que todos nuestros pensamientos poseen ideas en tanto que «formas» de los mismos; ahora bien, el propio Descartes señala que estas formas (a las cuales atribuiré el término técnico «realidad objetiva de la idea»: AT VII, 161) no son representaciones visuales o imágenes: «no llamo con el nombre de idea a las solas imágenes que están dibujadas en la fantasía; por el contrario, no las llamo aquí con ese nombre en cuanto están en la fantasía corporal, es decir, en cuanto que están dibujadas en algunas partes del cerebro, sino únicamente en tanto que informan a la mente misma que se aplica a esta parte del cerebro» (AT VII, 161). Esto quiere decir que la mente puede «percibir» una imagen, pero que no hay identidad entre imagen y percepción: nuestro pensamiento (en este caso, el contenido de una idea) no es la imagen cerebral sino que, al pensar, la mente se forma una idea a partir de la imagen.¹⁴ ¿En qué consiste esta idea o pensamiento? Según nuestra interpretación, consistiría en un contenido intencional de carácter proposicional, aprehendido de forma puramente intelectual mediante el acto de *conscientia* que es característico de todos nuestros pensamientos.¹⁵ En ese caso, aunque pensamiento y representación están estrechamente correlacionados en los casos de percepción sensible y de la imaginación, se trata de dos entidades distintas (un modo del pensamiento el primero, un modo de la extensión el segundo) en virtud de la distinción real entre la mente y el cuerpo.

¹⁴ Es justo aquí donde nos encontramos el viejo problema (no resuelto) de la interacción mente-cuerpo en Descartes.

¹⁵ Cf. BAKER, G.; MORRIS, K. (1996): *Descartes Dualism*, London, Routledge.

3. *Pensamiento no equivale a comportamiento en la filosofía de Descartes*

Gabilondo y Aranzueque se valen de la inclusión de los conceptos de imaginar y de sentir en la definición cartesiana de pensamiento como evidencia de que éste no se limita a ser una mera actividad mental para Descartes. Ahora bien, por la distinción real establecida entre mente y cuerpo (AT VII, 78), Descartes distingue claramente entre modos del pensamiento y modos de la extensión: un comportamiento, esto es, la acción corporal, que acompaña a nuestro pensamiento sobre ella, no sería un modo del pensamiento sino un modo de la extensión. La inclusión de imaginación y sensación en la definición de pensamiento no iría en contra de esta distinción si nos percatamos de la ambigüedad semántica que poseen los conceptos cartesianos de imaginar y de sentir:¹⁶ en determinados lugares hacen referencia a procesos corporales (AT I, 263; AT XI, 177; AT XI, 227) mientras que en otros, como es el caso de la definición de pensamiento, se refiere a actos puramente mentales (AT I, 366; AT VII, 28, 73, 78, 160; AT III, 479), los cuales, por la interpretación anterior del término «idea», consistirían en la intelección de un contenido proposicional concreto. Para Descartes, pensamientos y acciones estarían conectados por «naturaleza» (AT VII, 76), pero no habría identidad entre ellos sino más bien una distinción real. Afirmar que pensamiento y comportamiento se identifican en Descartes implica ignorar la voluntad cartesiana de separar claramente los ámbitos del alma y del cuerpo. «Pensamiento» para Descartes es, en sentido estricto, una actividad puramente mental (AT VII, 78).

V. Conclusión

Sin entrar a valorar su valor filosófico intrínseco, parece indiscutible que la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía (y concretamente de la filosofía de Descartes) en la que se basan Gabilondo y Aranzueque ofrece un marco interpretativo lo suficientemente amplio y coherente como para relacionar sólidamente el pensamiento del autor, tanto con el «espíritu» de su época como con los sistemas filosóficos anteriores y posteriores a él, articulándolos a partir de una cuestión concreta: la historia de la manifestación del ser en la metafísica. Este procedimiento es *filosóficamente* legítimo pues ofrece una interpretación de conjunto de la historia del pensamiento que, en mayor o menor medida, puede ayudarnos a lograr una mejor autocomprensión de nuestra propia época.

Ahora bien, uno de los problemas de este tipo de aproximaciones *filosóficas* y globales a la historia de la filosofía reside en su escasa atención al detalle. Al poner el énfasis en la influencia del pensamiento sobre la realidad de una época se tiende a infravalorar o a obviar la influencia que la realidad de una época tiene sobre el pensamiento, lo cual conduce muchas veces a ignorar las motivaciones particulares del filósofo. El principal riesgo de este proceder es el de atribuir a un pensador ciertas tesis que entran en directa contradicción con dichas motivaciones, como es, por ejemplo,

¹⁶ BAKER, G., MORRIS, K. (1996): *Op. cit.*, p. 32; MENN, S. (1998): *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 255.

afirmar que el *Cogito* es el fundamento de toda su filosofía (tesis que no tiene en cuenta el hecho de que Descartes pretende refutar las posiciones escépticas imperantes en su contexto, no mediante una certeza subjetiva sino mediante la validación de nuestras certezas racionales a partir de la demostración de la existencia de Dios), o como es afirmar que pensamiento equivale a comportamiento (tesis que sostiene una identidad entre pensamiento y cuerpo y que, por ello, obvia el esfuerzo cartesiano por superar el hilomorfismo aristotélico estableciendo una distinción real entre ambas entidades con el fin, entre otros, de establecer una fisiología científica purgada de todo elemento animista).

Por esta razón, aprovechamos la ocasión que nos presenta el libro de Gabilondo y Aranzueque para reivindicar que, pese al indiscutible valor de una lectura filosófica de la historia de la filosofía, especialmente a la hora de lograr una autocomprensión de nosotros mismos a partir de la comprensión del pasado gracias a un hilo conductor muy definido, es importante recordar que siempre es necesario volver a contar la historia, atendiendo a la historia y no solamente a la filosofía si queremos evitar el riesgo de atribuir a un pensador tesis que entren en conflicto con su proyecto filosófico y, por ende, de comprenderlo equivocadamente.

Referencias bibliográficas

- ADAM, CH. & TANNERY, P. (eds.) (1905): *Oeuvres de Descartes*. 11 vols., Paris: Vrin-CNRS, (1964-1974).
- ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.) (2000): *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAKER, G.; MORRIS, K. (1996): *Descartes Dualism*, London, Routledge.
- BRITAIN, C. (ed.) (2006): *Cicero. On Academic Scepticism*, Indianapolis /Cambridge, Hackett Publishing Company.
- DES CHENE, D. (1996): *Phisiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- GABILONDO, A., ARANZUEQUE, G. (2015): *Ser de Palabra. El lenguaje de la metafísica*, Madrid, Gredos.
- GAUKROGER, S (2002): *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GÓMEZ, M. (2010): «Descartes: la autovalidación de la razón», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, xxxvii.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Ser y Tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo Rivera), Trotta, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1995): «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (2000): «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II* (traducción de Juan Luís Vermal), Destino, Barcelona.
- JAUME, A. (2012): «De explicaciones por inferencia a la mejor explicación a explicaciones basadas en mecanismos. Una reflexión en torno a los proyectos epistemológicos de Aristóteles y Descartes y sus consecuencias», *Angelicum*, vol. 89, n. 2, pp. 477-492.
- LYOTARD, J.-F. (2006), *La condición postmoderna*, Barcelona, Cátedra.

- MENN, S. (1998): *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OSLER, M. (1994): *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PACHECO CORNEJO, N. F. (2012), «La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes», *Factótum*, n. 9, pp. 34-42.
- RUBIN, R. (2008): *Silencing the Demon's Advocate. The Strategy of Descartes' Meditations*, Stanford, Stanford University Press.